

[論文]

2018 年度第 1 回ラインホルド・ニーバー研究会及び組織神学研究会 発題
 P. ティリッヒと R. ニーバー
 ——M. L. キングとの関係をめぐって——

菊地 順

はじめに

パウル・ティリッヒ (Paul Tillich, 1886-1965) は1965年に、マーティン・ルーサー・キング・ジュニア (Martin Luther King, Jr., 1929-1968) は1968年に、そしてラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr, 1892-1971) は1971年に、それぞれが79歳、39歳、79歳直前の死を迎えた。それは、3人ともその晩年を、公民権運動が大規模に展開された1950年代後半から1960年代前半のアメリカに生きたことを意味する。この度は、そのことを顧みながら、その運動の重要な指導者であるキングにティリッヒとニーバーが与えた影響について、間接的なものも含めて、考察してみたいと思う。

A. キングとティリッヒ

1. 接近と離反

キングがジョージア州アトランタに生を受けたのは、1929年1月15日、世界恐慌が起こった年である。それから4年後、すでにドイツである程度の社会的地位と名声を確立していたティリッヒが、ナチス政権によって亡命を余儀なくされ、ニューヨークに降り立ったのは、1933年、ティリッヒ47歳のときであった。43歳の年齢差があり、優に二世代は異なるこの二人が、歴史的場面で実際に遭遇することがなかったのは、ごく普通のことであったかもしれない。そして、それは単に年齢差というだけではなく、キリスト教 (の牧師) という一点を除けば、おおよそすべてのことにおいて異なる人生を歩んだ二人にとっては、余りにも当然過ぎることであったかもしれない。しかし、ただ一時期だけ、この二人が接近したことがある。正確に言えば、キングがティリッヒに接近した時期があった。それは1953年から54年にかけてのことである。そのときキングは、ボストン大学大学院で博士号を取得すべくその研究に打ち込んでいたが、そのテーマは「パウル・ティリッヒとヘンリー・ネルソン・ウィーマンの思想における神概念の比較¹⁾」というものであった。すなわち、キングはいくつかの思想的変遷を経たのち、その研究テーマにティリッヒとウィーマンを選び、この二人の神学者の神概念について比較・検討しようとしたのである²⁾。そして、そのとき、キングはこのテーマをめぐってティリッヒに質問するという形で、1953年の夏頃、最初の手紙を書いたのである。その内容は、過去に自分の博士論文と同じテーマで書かれた論文があるかどうかを尋ねるものであった³⁾。この手紙を受け取ったとき、ティリッヒはサバティカルでスイスに滞在していたが、そこから9月22日付けでキングに返事を書いている。その内容は、ごく短いもので、そういったテーマの論文は知らないというものであったが、しかしその手紙には、「PS」として、「わたしは非常に興味をもっている」という言葉が添えられていた⁴⁾。さらにキングは、翌年の1954年、再度ティリッヒに手紙を書いている。この時の内容は、論文作成のためにティリッヒに個人的な面会を求めたもので、そこにはキングのより積極的な態度が見られる。この手紙に対するティリッヒからの返事は、11月に、スコットランドからあった。というのも、このときティリッヒは、スコットランドのアバディーン大学で、かの有名なギフォード・レクチャーを行っていたからである。それは、ティリッヒの主著となった『組織神学』の第3巻に当たる「生と聖霊」についての神学的取り組みの最中でもあった。ティリッヒは、そうした多忙な中で、キングに返事を書いたのである。しかし、その内容は、キングの目的から言えば、それに沿うものではなかった。それは、以上のような多忙さに加え、ティリッヒには翌年から新しい職場に決まっていたハーバード大学で

の仕事に備えて多くのなすべきことがあり、キングが希望してきた面会時期が（そのとき、キングはすでにモンゴメリーのデクスター・アヴェニュー・バプテスト教会の牧師として働いており、そうした仕事の合間を縫ってボストンまで行く予定を立てていた）、ティリッヒの予定とは合わなかったためである。しかし、ティリッヒの手紙には、自分の神概念に関するキングの論文をめぐって、キングと語り合えたら幸いであるとして書き添えられていた。おそらく、若いキャンディデイトのキングにとっては、世界的に高名な神学者からそうした励ましを受けたということだけでも十分に満足の行くものであったのではないかと推察される⁵⁾。だが、キングとティリッヒとの具体的な接触はこれが最後となり、これ以後、この二人は二度と触れ合うことも、いわんや歴史上出会うこともなかったのである。しかも、キングが完成させた博士論文の内容は、ティリッヒの存在論的神概念を批判し、自ら信じるころの人格主義的神概念を打ち出したものであった⁶⁾。

2. キングのティリッヒ評価ーキングの学位論文「パウル・ティリッヒとヘンリー・ネルソン・ウィーマンの思想における神概念の比較」(1955) から

キングは、1955年に、ボストン大学に博士論文「パウル・ティリッヒとヘンリー・ネルソン・ウィーマンの思想における神概念の比較」を提出したが、その結論は、おおよそ以下のようにまとめられる。

ティリッヒとウィーマンの非人格的な神概念に対し、キングは人格主義的視点から両者を批判・評価している。また対象となったティリッヒとウィーマンは、一方で非人格的思想という共通性を持ちながら、同時に、両者間においても対照的な相違があり、しかもそれは相補う関係として理解されている。特にティリッヒに顕著に見られる「力」の概念と、ウィーマンに顕著に見られる「善」の概念とが相補的に捉えられている。しかも、その関係は人格主義思想によって有意義に総合される関係として理解されている。すなわち、それが、キングが結論で述べている「質的一元論と量的多元論の総合」である。したがってキングは、一方では両者を批判すると共に、他方においては両者を総合する仕方、自らの人格主義思想の具体的内容を語ろうとしているのである。そのため、われわれはそこに、キングが初めから抱いていた明確な意図を見て取ることができるであろう⁷⁾。

すなわち、キングは、一方ではティリッヒの神概念を非人格的なものとして批判するのであるが、また同時に、自らの人格主義的神概念を明らかにするために、それを間接的ながら用いている。したがってそこには、ティリッヒに対するキングの客観的な評価を見て取ることができるであろう。逆に言えば、ティリッヒに対するキングの特別な思い入れと言ったものは見当たらないのである。その限り、ティリッヒに対するキングの態度は、この時点では中立的であったと言えるであろう。しかし、結論を先取りして言えば、この中立的な態度が、時間を経るなかで、次第にティリッヒに傾いていったと言えるのである。

ちなみに、キングは、1957年にNAACPの役員から、彼に最も影響を与えた書物の名を挙げるよう求められたとき、マハトマ・ガンジー、ヘンリー・デイヴィット・ソロー、ウォルター・ラウシェンブッシュ、リチャード・B・グレッグの名を挙げているが⁸⁾、ここにはティリッヒの名前はない（ちなみに、ニーバーの名前もない）。

3. キングのティリッヒ評価の変化 (1)ーキング著「非暴力への遍歴」から

キングは、「非暴力への遍歴」(Pilgrimage to nonviolence) といふ一文を、『自由への大いなる歩み』(M. L. King, Jr., *Stride Toward Freedom, the Montgomery Story*, 1958) の第6章と、説教集『汝の敵を愛せよ』(M. L. King, Jr., *Strength to Love*, 1963) の最後に記載している。両方ともキングが自らの思想的遍歴を語ったもので、キング研究においては非常に重要な文章である。しかしながら、両者は、題名は同じではある

が、内容はいくつかの重要な点で異なっている。ここでは、便宜上、1958年のものを「非暴力への遍歴」(1)、1963年のものを「非暴力への遍歴」(2)と呼ぶことにする。

まず(1)(1958)の方であるが、ここでキングは非暴力の思想に至るまでを中心に論じているが、その思想的遍歴の展開は人物を軸に語られている。すなわち、主なところでは、まずヘンリー・ソローから始まり、ウォルター・ラウシェンブッシュ、カール・マルクス、平和主義者のA. J. マスト、ニーチェなどへの遍歴が語られたあと、マハトマ・ガンジーとの出会いが語られ、「ほくは、これ〔ガンジーの非暴力的抵抗の哲学〕こそ自由のための闘いのなかで抑圧された人々にあたえられた、ただひとつの道徳的にも実際的にも健全な方法だと感ずるようになってきた⁹⁾」と語っている。そして、さらにラインホルド・ニーバーに言及し、その功績を、「彼が大陸の神学者カール・バルトの反合理主義や、その他の弁証法神学者たちの半ファンダメンタリズムにおちいることなしに、プロテスタント自由主義の偉大な流れの特徴をなしている偽りの楽天主義をしりぞけた点にある¹⁰⁾」と論じ、またボストン大学に脈打つ人格主義思想の持ち主たち(ウォルター・ミュルダー、アレン・ナイト・チャルマーズ、エドガー・S・ブライトマン、L. ハロルド・ドウォルフなど)に触れ、その意義について、「有限であると同時に無限な人格だけが窮極的な実在だという人格主義の主張は、ほくのつぎにのべる二つの信念をつよめてくれた。すなわち、それはまず、人格神という観念の形而上学的ならびに哲学的な基礎をあたえてくれたし、つぎに、一切の人間の人格の権威と価値の形而上学的な基礎をあたえてくれた¹¹⁾」と論じている。そして、最後に、ヘーゲルに言及し、「弁証法的な過程に関する彼の分析は、——ほくが、発展は闘争を通じてもたらされるということを理解するのを助けてくれた¹²⁾」と語っている。以上が、(1)の概要であるが、ここで注意すべきことは、ここにはニーバーについての言及はあるが、ティリッヒについての言及は全くないことである。

こうした内容を持つ(1)に対し、(2)(1963)では、同じく非暴力思想に至る遍歴が述べられているが、それはどちらかと言うと、思想史的に論じられている。まず自由主義神学と新正統主義神学との対比が論じられ、その中でラインホルド・ニーバーに言及しつつ、最終的には「完全な人間理解は、自由主義神学のテーゼの中にあるのでも、新正統主義のアンチテーゼの中にあるのでもなく、両者の真理を和解させる総合(ジンテーゼ)の中にある¹³⁾」と結論づけている。そして次に、実存主義思想を取り上げ、その代表者としてパウル・ティリッヒに言及し、実存主義が「人間と、人間の置かれた状況について、永久に見逃せないある根本的な真理を把握している¹⁴⁾」と確信するに至ったと論じている。そして次に、ラウシェンブッシュに代表される社会的福音に言及し、最後にガンジーの非暴力思想について論じている。

以上が(2)の概要であるが、(1)と比較して大変興味深いことは、(1)では全く触れられなかったティリッヒについて、(2)では言及されているのみならず、その実存主義思想が高く評価されている点である。すなわち、以上の引用文に続き、キングはその意義について、以下のように論じている。

人間の『限られた自由』に関する理解は、実存主義の変わらざる貢献の一つである。また、人間の個人生活や社会生活の中の不安や葛藤は、実存の危険で不確かな構造によって産み出されるものだという洞察は、とくに現代のために意義深いものである。無神論的な実存主義にも有神論的な実存主義にも共通している公分母のようなものは、人間の実存的状況が人間の本質から疎外されている、ということだった。すべての実存主義者は、ヘーゲルの実在論に反抗して、世界は断片化していると主張する。歴史は、和解なき葛藤の連続であり、人間の実存は不安に満ち、無意味さにおびやかされているというのだ。このような実存主義的主張には、どれにしても究極のキリスト教的解答を見出せるものではないが、神学者がそれを用いて、人間存在の真相を述べることができるものも少なくない。¹⁵⁾

このように、(1)と(2)の間には5年間の隔たりがあるが、その間、キングは改めてティリッヒに、そしてその実存主義思想に注目するようになったのである。われわれはそこに、キングのティリッヒ対

する評価の変化を見て取ることができるであろう。そして、その背後には、キング自身の実存的苦悩と危機の深まりがあり、そのような中で、実存主義思想への共感が深まって行ったのではないかと推測される。

4. キングのティリッヒ評価の変化（2）－最初の死の恐怖の中で（1960）

キングは、モンゴメリーでのバス・ボイコット闘争の指導者となって間もなく（1956年1月30日）、自宅に爆弾が投げ込まれるという経験をしている。この時は、キング自身は自宅におらず、また自宅にいた妻コレッタと生まれたばかりの娘ヨランダも幸い無事であったが、これ以後、キングは絶えず死の脅威を身近に感じながら社会的指導者としての歩みを続けることになった。そして、1968年4月4日、終に暗殺者の凶弾に倒れたのである。そのとき、その側に真っ先に駆けつけたラルフ・アバナシーがキングの目に見たものは、「ラルフ、私が言った通りだった。とうとう起きたんだよ」という驚きとも納得とも言えるキングの眼差しであったという¹⁶⁾。それは、キングが絶えず自分の死（暗殺）を覚悟しつつ歩んだことを物語るものである¹⁷⁾。おそらく、キングが、そうした死を最も深く実感し、死の恐怖に身震いさせられた最初の経験は、1960年に投獄された時ではなかったかと思われる。そして、そうした経験と実存主義思想への関心の深まりとは連動しているように思われるのであるが、その時の様子を、伝記作家マーシャル・フレディは次のように語っている。

その前の年〔1959年〕の秋のこと、アトランタの若い活動家たちから、彼らと一緒に刑務所に入る危険を冒すのを拒むならば、キングはこの運動のリーダーであり続けることはできないのではないかという難問を突きつけられていたので、キングはついにダウントアウンのデパートの人種隔離食堂でのシット・インに加わることに同意し、彼と他の35人ほどの活動家が即座に逮捕されて地元の刑務所に入れられるという経験をしていた。しかし、このとき、たまたまその数カ月前の偶然の交通違反の執行猶予期間中であつたことがキングの念頭からはきれいに消えていた。そのため、シット・インで逮捕されたあと、執行猶予期間を破つたというかどで、彼はすぐに4カ月間重労働に従事する刑をくだされた。彼は朝の3時半に郡刑務所の独房で荒々しく起こされ、鉄の足かせと手錠をかけられたまま外に連れ出され、パトカーの後部座席に押し込まれた。それから、行き先も告げられずに夜中2時間も走って、夜明けの薄明かりの中で彼が見たのはジョージアのおどろおどろしいリーズヴィル刑務所の不恰好な建物だった。彼は一人そこの独房に閉じ込められたのである。モンゴメリーではじめて逮捕されたときの恐怖がよみがえってきたが、今度は悪名高いリーズヴィル刑務所だっただけに、その恐怖はくらべものにならないほど大きかった。後に彼が認めているところによると、彼は独房の中で急に泣き出し、自分の弱さが恥ずかしくて仕方がなかったという¹⁸⁾。

ところで、人生において最初の最も深刻な死への恐怖を経験したと思われるこの投獄生活において、キングは妻コレッタに本の差し入れを求めている（リーズヴィル刑務所に移された後の1960年10月26日の日付の手紙で）。それは、聖書や辞書、あるいは自分が書いた説教15編といったものの他に、以下のような書物であつた¹⁹⁾。

- ① M. L. King, Jr., *Stride Toward Freedom*
- ② Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, II
- ③ George Buttrick, *The Parables of Jesus*
- ④ E. S. Jones, *Mahatma Gandhi, Horns and Halo*
- ⑤ *Increasing Your Word Power*

このリストで注目すべきことは、その中にティリッヒの著『組織神学』第1巻と第2巻が含まれていることである（最終巻の第3巻が出たのは1963年であった）。しかも、神学書としては唯一、ティリッヒのものだけが含まれている（敢えて言えば、ニーバーのものは含まれていない）。このことは、少なくともこの時点で、キングにとってティリッヒの著書が有用なものとなっていたことを示すもので、ここにもキングのティリッヒに対する評価の変化を見ることができるであろう。

5. キングのティリッヒへの再接近―愛の概念をめぐる

以上のように、キングには次第にティリッヒの思想に傾倒していく傾向が見られる。そして、それはまた、キングにおいて最も重要な位置を持つ愛の概念においても、直接的・間接的に見られるのである。特に、ティリッヒは、『愛、力、正義²⁰⁾』という小著において、この三者（愛と力と正義）の関係について論じているが、キングの愛の概念も、このティリッヒの理解に非常に近づいていると言える。特に、「力」についての理解は、1966年6月に行われた「恐怖に対する行進」の中で、若い黒人指導者たちから「ブラック・パワー」のスローガンが叫ばれたとき、キングは改めて「力」の意味について再考しなければならなかったが、このときキングは、一方では「ブラック・パワー」のスローガンの背後にある黒人たちの不満や絶望に深い理解を示しながらも、そのスローガンが持つ危険性（黒人分離主義と暴力）を重視し、その使用を自重するよう訴えざるを得なかった。すなわち、キングは1967年に著した『黒人の進むべき道』の中で記しているように、そのとき「解放は統合なしで起こることができず、統合は解放なしで実現することはできない」と訴え、「統合」と「解放」の不可分性を主張したのである。キングにとって、その統合とはアガペーとしての愛によって、また解放は非暴力という力を通して、両者の相互連関の中で実現されるべきものだったのである²¹⁾。またキングは、それと共に、法による正義の実現についても語った。たとえば、キングは、「黒人のための絶対的な正義」とは「アリストテレス派のいう意味において、黒人は『当然与えられるべきもの』をもたねばならぬ、ということを意味する」と述べ、分配の正義について触れている²²⁾。もちろん、この正義には、法的正義のみならず、社会的、政治的、経済的の正義も含まれたものであったが、それが法的正義へと収斂され、その正義が公民権運動の中で目指されたのである。

このように、キングにおいても、愛の概念は力と正義との関連において捉えられ、展開されており、そこにティリッヒとの類似性を見取することができる。ただし、それが直接的にティリッヒの影響を受けたものか、あるいは結果的に非常に近い理解に達したのかは確言できない。しかしながら、少なくともキングは、ティリッヒの『愛、力、正義』を読んでいたことは、この書物についてのキングの言及があることから明らかである²³⁾。

いずれにしても、1955年に提出された博士論文でのキングのティリッヒに対する評価を基準として見ると、キングのティリッヒに対する評価は大きく変化していったと言える。しかも、親近的、好意的なものへと変わっていったと言える。そして、それは、キングの思想を形成するうえで、建設的力として作用していったと見てもよいであろう。

B. キングとニーバー

1. キングのニーバーに対する評価（1958）

まずキングとニーバーとの出会いであるが、この両者においては、キングがティリッヒと一時期ではあったが手紙を通して持ったような直接的な接点はなく、それは書物を通してのものであった（ただし、注3で触れたように、キングは一度ニーバーに手紙を書いているが、その後の進展へとは至らなかった）。キングは上述の「非暴力への遍歴」（1）の中で、「[[クローザー] 神学校の最後の年の間に[1950年9月から1951年5月（21歳から22歳）]、ぼくはラインホルド・ニーバーの著作をよみはじめた」と語っている。そしてまた、ボストン大学大学院の時代には、ハロルド・ディウォルフの授業で「ラインホルド・ニー

バーの神学²⁴⁾」というペーパーを書いている。そのようにして、キングは、書物を通して大きな影響を受けることになったが、キングはそのことを次のように告白している。「ニーバーの情熱的なスタイルと深奥な思想のなかの預言者的・現実的な要素がぼくの心につよく訴えた。ぼくは彼の社会倫理学にすっかりほれこんだので、ほとんど無批判的に彼がかいた一切のものをうけいれることになったのだ²⁵⁾」(その最も影響を受けた点については、すでにティリッヒのところでも触れた通りである)。

とは言え、時間の経過とともに、ニーバーに対する批判も芽生えて行った。そして、その主な対象は、非暴力についてのニーバーの理解であった。すなわち、このときキングが読んだのは『道徳的人間と非道徳的社会²⁶⁾』であったが、キングはこの書物で論じられている「平和主義に対するニーバーの批判」に触れ、その平和主義の背景にある非暴力の思想について、ニーバーは「暴力と非暴力的抵抗との間には道徳上本質的なちがいはない」と主張していると指摘している。そして、「彼は、この二つの方法はそれぞれちがった社会的結果をもたらすけれども、このちがいは質のちがいではなくむしろ程度のちがいだと論じた」としている²⁷⁾。加えて、ニーバーが、「非暴力的抵抗によって全体主義的専制がひろがるのを防ぐことができると信ずる理由がない場合は、これにたよっていることは無責任だ」と主張していることに触れ、その理由として、「こうした非暴力的抵抗は、抵抗をこころみる相手のグループがちょうどガンジーがイギリス人にたいして闘った場合のように、ある程度道徳的な意識をもっている場合にしか成功することはできないだろう」とのニーバーの指摘を紹介している²⁸⁾。すなわち、ここでキングは、直接的には疑義を呈してはいないが、ニーバーの主張とは異なり、暴力と非暴力とは「質的」にちがうのではないか、また非暴力の取り組みは相手の道徳性によって左右されるものではないのではないか、との疑義を抱いていると言えよう。というのも、以上のようなニーバーの主張に対し、キングは、「最初のうちは、平和主義にたいするニーバーの批判は、ぼくをすっかり混乱させた。だが、彼の本をよみつづけていくうちに、ますます彼の立場の欠陥が明らかになってきた²⁹⁾」とし、以下の点を問題としているからである。すなわち、「彼が愛の力への素朴な信頼を示しながらも、平和主義を、悪にたいする消極的な非抵抗の一種と解釈していることが分かった。だが、これはひどく事実をゆがめるものだった。ガンジーを研究した結果、ぼくは、真の平和主義とは悪にたいする非抵抗ではなく、悪にたいする非暴力的な抵抗であることを確信した³⁰⁾」。すなわち、キングは、ニーバーは非暴力を誤解していると見るのである。そして、その誤解している視点から平和主義を見、それを不当に批判しているとして批判するのである。そして、非暴力の立場を改めて以下のように主張している。「ガンジーは、暴力的な抵抗者と同じ情熱と力をもって悪に対抗した。真の平和主義は、ニーバーが主張するように、決して悪の力に非現実的に屈服することではなく、むしろ、暴力を受ける方が暴力を加えるよりもまだ、なぜならば後者は宇宙における悪の存在を増大させるにすぎぬが、前者は反対者を恥じいらせて彼の心を変化させるからだ、という信念を胸にいだいて、愛の力によって勇敢にたちむかってゆくことだ³¹⁾」。この主張には、同時に、暴力を加えることよりも暴力を受ける方が、より道徳的であるとのキングの見解が入っていると言える。このように、キングは、ニーバーの非暴力論を批判し、同時に平和主義に対するその批判も批判するのである。以上のキングの議論については、改めてニーバーの著書に立ち返って検証する必要があるが、ただこの段階で少なくとも言えることは、キングは、非暴力に関しては、ニーバーから特筆すべき影響は受けなかったということである。

しかしながら、他面、すでにティリッヒのところでも触れたように、罪の認識とそれに基づく社会分析においては、大いにニーバーから学んでいるのである。

2. キングのニーバーに対する評価 (1963)

次に、「非暴力への遍歴」(2)に目を向けていると、すでに触れたように、ここでもニーバーについて言及されている。しかし、その扱いは、(1)ほど深くコミットしたものではなく、ニーバーの罪の現実についての卓越した認識について改めて言及されてはいるが、その扱いはごく短いものとなっている。そ

のまま引用すると、以下の通りである。「私は、ラインホルド・ニーバーの著作を読むことによって、人間の動機の複雑さと、人間存在のあらゆる面における罪の現実を深く認識するに至った。さらに、私は、人間の社会的関係の複雑さと、集団的な悪の紛れもない現実を把握するようになった。私は、自由主義神学が、人間の本性についてあまりにもセンチメンタルであり、それが誤った理想主義に傾いていることに気がついた³²⁾」。この指摘は、(1) で指摘されていることと基本的に同じであり、罪に対するニーバーの鋭い分析と認識に対する高い評価が示されている。しかし、敢えて言えば、それ以上ではないとも言える。たとえば、以下の項目で見るラウシェンブッシュのように、その思想が積極的にキングの考えに取り入れられたものとなっているか（キングの神学を形成するものとなっているか）と言え、必ずしもそうは言えないであろう。またその扱いも、(1) と比べれば格段に短くなっており（ただし、(2) の分量全体が(1) より少なくなっているのも事実である）、その限りでは、ニーバーに対する関心はむしろ後退しているとの印象も受ける。

3. キングのラウシェンブッシュに対する評価とニーバーとの関係（一つの反証として）

それに対し、より積極的に語られているのはラウシェンブッシュとガンジーについてである。ここで特に注目したいのはラウシェンブッシュであるが、キングのラウシェンブッシュに対する評価は非常に高いと言える。まず(1)における評価を見てみると、キングは1948年にクローザー神学校に入学してから「社会悪を排除する方法を真剣に学問的に探究しはじめた³³⁾」が、そこでまず読んだのが、ラウシェンブッシュの『キリスト教と社会的危機³⁴⁾』であった。そして、それから深い感銘を受けている。すなわち、「この本は、少年時代の経験の結果当時すでにぼくの心のなかに芽生えていた社会的関心に神学的基礎をあたえてくれ、ぼくの考えに消すことのできぬ印象をあたえた³⁵⁾」。確かに、そこには19世紀の「浅薄な楽観主義」や、「神の王国を特定の社会経済制度と同一視する」問題点は見られたが、キングは、それ以上に、ラウシェンブッシュを高く評価するのである。というのも、「ラウシェンブッシュは、福音は人間全体を——つまり彼の霊魂ばかりでなく肉体をも、彼の精神的な幸福ばかりでなく物質的な幸福をも取扱うものだ」と主張することによって、キリスト教会に大きな奉仕をなすとげた」からなのである。その結果、この取り組みが、キング自身の生き方ともなっていく。すなわち、「ラウシェンブッシュをよんでいらい、ぼくは、どんな宗教でも人間の魂を気づかうと称しながら、そうした魂をおびやかす社会や経済の状態に関心をいだかぬものは、いわば徒らに葬りさられる日をまっているにすぎない、精神的に死にかかった宗教だと、信ずるようになった。このことは、適切にもつぎのように語られていた。『個人とともに終わる宗教はほろびる』と。³⁶⁾」

ところで、この非常に高いラウシェンブッシュへの評価は、(2)においても、同様に、ほぼ同じ言葉で響き渡っている。したがって、そこには一貫して変わらない、キングのラウシェンブッシュに対する評価が見られる。しかし、この一貫して変わらない評価は、次の事実を顧みるとき、より一層際立った意味を帯びてくるように思われる。それは、ニーバーは、ラウシェンブッシュに対しては全く無関心であった、あるいは非常に冷淡であったという事実である³⁷⁾。この事実についてキングはどれほど認識していたかは分からない。もしかすると、全くそうした認識はなかったかもしれない。そもそもそうした関心自体なかったかも知れない。しかし、一時は非常に大きな影響を受けたニーバーがラウシェンブッシュに全く関心がなく、むしろ冷淡であったという事実と、結果的に、キングはそのことに全く影響されなかったということは（無意識的にも意識的にも）、ニーバーの影響がそこまで及ぶものではなかった、あるいは限定されたものであった、ということの反証となるのではなからうか。

以上の考察を通して見えてくることは、確かにニーバーは特に罪の問題をめぐるキングに大きな影響を与えたと言える。しかし、そうした影響がキングの思想形成に積極的に取り入れられるまでには至らなかったと言えよう。

4. キングのニーバーに対する批判

それでは、以上の原因はどの辺にあったと言えるのか。それは、一言で言えば、ニーバーの人間（の罪）に対する過度の悲観主義にあると言えるであろう。キングは、以下のようにニーバーを批判している。「**「ほくが、ニーバーが人間の性質の腐敗していることを強調しすぎていることをみとめるようになったのは、ボストン大学においてであった。人間の性質に関するニーバーの悲観主義は、神の性質に関する楽観主義と調和していなかった。彼は、人間の罪という病気を診断することにあまりにも急であって、神の恩寵の治癒力を見おとしてしまったのだ³⁸⁾」**（この点については、注21ですでに指摘したように、すでにボストン大学大学院の時代に書いた「ラインホルド・ニーバーの神学」の中でも、間接的にはあるが触れている）。このニーバーの過度の悲観主義は、キングが次第に深めて行った神の恩寵の力（人間の罪に対する治癒力）についての理解にも、またその力に基づく人間の力（神と共働する力）についての理解にも反するものとなっていった。そして、それはまた、ニーバーが『道徳的人間と非道徳的社会』の中で論じた集団の罪深さに対する鋭い理解に対しても批判を向けることになったと言える。すなわち、キングは、集団においても神への立ち帰りは十分可能であると考えたのである。そして、そうした人間（集団）に対する肯定的な見方が、公民権運動での非暴力的闘争を支えた力ともなっていたと言える。この点については、拙論「M. L. キングの神人共働論」（『聖学院大学総合研究所紀要』No. 59, 2014）と「M. L. キングの人間論」（同No. 60, 2015）を参照。

5. ニーバーのキングに対する評価

最後に、今度は逆に、ニーバーがキングをどのように評価したいかを確認して終わりとしたい。まずニーバーは、黒人問題に対して、かなり早い時期から関心を持っており、1930年夏には、アメリカ南部を旅行している。チャールズ・C・ブラウンの『ニーバーとその時代³⁹⁾』によると、この時の南部の印象を、ニーバーは『クリスチャン・センチュリー』誌におおよそ以下のように報告している。「『南部人の魅力について何の疑問もない』し、そのもてなしと振る舞いは『おそらく――農業文明のなごりである』。しかし同時に、黒人を白人から分けるために鉄道駅舎に建てられた鉄製の柵や、黒人が宿泊することも食事することも許されないホテルのような『びまんしている黒人差別主義の証拠』は残念である。人種差別は誤解と憎しみを生み出す。『知的な黒人の意見や心情を理解しようと長い間皮膚の色の境界線を乗り越えてきた』者は、『他の人種のために一つの人種を軽蔑するという公にうち出されたこの方式が、どれほど多くの苦しみをもたらしたか』を知るであろう⁴⁰⁾」。またニーバーは、公民権運動にも絶えず関心を寄せ、2年後の1932年に出版した『道徳的人間と非道徳的社会』では、「人種差別の侮蔑に対して非暴力的抵抗を試みるよう勧めた⁴¹⁾」ほどである。

このように黒人問題にも関心を寄せていたニーバーは、キングの動向にも注目しており、特に1963年のワシントン大行進におけるキングの「I have a dream」のスピーチには大変感動し、キングを偉大なアメリカ人であると讃えている。すなわち、ブラウンによれば、「[ワシントン大行進から] 数週間後、ニーバーは、バーミンガムでの黒人教会爆破事件のすぐ後、テレビ放映されたジェームズ・ボールドウィンとの対談で、『私の立場から見て、マーティン・ルーサー・キングは現代の偉大なアメリカ人の一人です』と述べ、キングの非暴力抵抗の理論は絶対平和主義とは異なると付け加えた⁴²⁾」。このように、ニーバーは、その晩年になっても、黒人問題やキングの動向に関心を持ち続けたのであり、その評価は絶えず前向きであったと言える。

ところで、以上のようなニーバーのキングに対する関心は、ティリッヒには見られない。少なくとも、筆者の知る限り、ティリッヒがキングに言及したことは一度もない。それは、47歳で初めてアメリカにやって来たティリッヒにとって、黒人問題は、ティリッヒが絶えず関心と関わりを持ったユダヤ人問題とは異

なり、その生活領域に入ってくることはなかったためであろう。

まとめ

キングを中心に、キングと二人の神学者の関わりについて概観してきたが、すでに触れたように、ニーバーに対しては、キングは終始一貫した高い評価を示しているが、ニーバーに対する関心自体は、年を経るにつれて後退して行った感じを受ける。それに対し、ティリッヒに対しては、逆に親近感を深めて行った印象を受ける。そこには、ニーバーの現実主義的な立場からの現実に対する鋭い分析と批判に共鳴しつつも、そこに過度の批判主義を見たのに対し、ティリッヒの実存主義的な立場からの構造的な現実理解に対し、現実を肯定的・包括的に捉えるある足場を見ることができたからではなかろうか。しかし、それはもちろん、どちらか一方の神学に立ったというのではなく、両者の影響を受けるという大枠の中での話であることは言うまでもない。キングは、いわゆる神学者ではなかったが、ニーバーとティリッヒの神学の本質をかなり正確に捉え、それぞれの神学に学びながら、その社会的闘争を展開したと言える。そして、その歩みにおいて、ニーバーとティリッヒの影響は、他の思想家たちの影響と共に、決して小さいものではなかったと言えよう。

- 1) Martin Luther King Jr., "A Comparison of the Conception of God in the Thinking of Paul Tillich and Henry Nelson Wieman," in : *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, volume II, 1994. (以下、PMLKと略記し、また『キング資料集』と表記する) キングはこの学位論文によって、1955年6月5日、ボストン大学からPh.Dの学位を得た。
- 2) ティリッヒもウィーマンも、当時アメリカのプロテスタント神学界をリードしていた有力な神学者たちであった。ちなみに、そのときティリッヒはニューヨークのユニオン神学校で、またウィーマンはシカゴ大学で教鞭を取っていた。
- 3) このときティリッヒは、同様の内容の手紙をラインホルド・ニーバーやその他の神学者たちにも送っている。しかし、ニーバーからの返信はなかったようである(『キング資料集』には該当するものが見当たらない。そのため、実際に返信がなかったのか、あるいはあったが失われてしまったのかは不明である。しかし、もし返信があったとしたら、その後の遣り取りもあったはずで、そうしたものが全く見られないということは、ニーバーからの返信はそもそもなかったと判断するのが妥当であろう。)
- 4) 以上の点は、以下の文献を参照にした。Branch, Taylor. *Parting the Waters: American in the King Years 1954-63*, 1988, p. 102.
- 5) 以上の記述は、ibid., 118.
- 6) 以上の論述は、拙論「マーティン・ルーサー・キングの愛の概念をめぐる―パウル・ティリッヒに触れつつ―」、聖学院大学宗教センター発行『キリスト教と諸学』 volume 17, 2001、118-120頁から一部変更して引用したものである。
- 7) 拙論「M. L. キングの神概念と人格主義思想」、聖学院大学総合研究所紀要no. 46, 2009, 319-320頁からの引用(一部変更)。
- 8) *The Martin Luther King, Jr., Encyclopedia*, 2008, 121.
- 9) キング著、梶原寿訳『自由への大いなる歩み』岩波書店、115頁。
- 10) 同、117-118頁。
- 11) 同、120頁。
- 12) 同上。
- 13) キング著、蓮見博昭訳『汝の敵を愛せよ』新教出版社、254頁。
- 14) 同上。
- 15) 同、254-255頁。
- 16) ジェロルド・フランク著、木下秀夫訳『あるアメリカの死』早川書房、105頁。
- 17) 特に、最後の1年は、その感を強くしていったようである。キングは、暗殺される少し前(3月12日から)、医者勧めで数日間の休暇を取ることにしたが、そのとき、コレッタに赤いカーネーションの花束をプレゼントした。しかし、それは、いつものような生花ではなく、造花であった。コレッタがそれに気づき、そのことをキングに伝えると、キングは、「君がいつでも持っていられるようなものを贈りたかったんだよ」と答えたという。そうしたキングの行動にも、死に対するキングの覚悟が感じられる。(Coretta Scott King, *My Life With Martin Luther King, Jr.*, 1969, 308)

- 18) マーシャル・フレディ著、福田敬子訳『マーティン・ルーサー・キング』岩波書店、2004年、83頁。
- 19) Taylor Branch, *Parting the Waters: American in the King Years 1954-63*, 363.
- 20) Paul Tillich, *Love, Power, and Justice*, 1954. (大木英夫訳「愛、力、正義」、『ティリッヒ著作集』第九巻、白水社、1978年)
- 21) Martin Luther King Jr., *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?* 1967, 62. (猿谷要訳『黒人の進む道』明石書店、1999年、65頁)
- 22) Ibid., 90. (同上、95頁)
- 23) その証拠となる典拠は、上掲書の中で、愛と力との関係について言及する中で、ニーチェに触れた以下の箇所である。『(愛はパワーの放棄とみなされ、パワーは愛の否定とみなされている。) この誤解が『力への意志』の哲学者ニーチェに、愛というキリスト教的概念を否定させる原因となった』(ibid., 37. 同上40頁)。この指摘は、ティリッヒの言葉そのものである。なお、以上の論述についての詳細は、拙論「マーティン・ルーサー・キングの愛の概念をめぐる」(聖学院大学『キリスト教と諸学』volume 17、2001年)を参照。
- 24) Martin Luther King Jr., "The Theology of Reinhold Niebuhr," in: PMLK, III, 269-279. キングは、このペーパーで、ニーバーが人間性の完全性を否定していることに同意しているが、編集者も指摘しているように、「そうした観点には、人間への希望がない」のではないかと問うている (ibid., 269)。すでに、この指摘に、ニーバーに対するキングの基本的見解が見て取れると言えよう。
- 25) 以上、前掲書『自由への大いなる歩み』115-116頁。
- 26) Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 1960. (大木英夫訳『道徳の人間と非道徳的社会』白水社、1998年)
- 27) 前掲書『自由への大いなる歩み』、116頁。
- 28) 同上。
- 29) 同、117頁。
- 30) 同上。
- 31) 同上。
- 32) 前掲書『汝の敵を愛せよ』252頁。
- 33) 前掲書『自由への大いなる歩み』106頁。
- 34) Walter Rauschenbusch, *Christianity and Social Crisis*, 1907. (ウォルター・ラウシェンブッシュ、ポール・ラウシェンブッシュ編、山下慶親訳『キリスト教と社会の危機－教会を覚醒させた社会的福音』新教出版社、2013年)
- 35) 前掲書『自由への大いなる歩み』106-107頁。
- 36) 同、107頁。
- 37) 少し脇道にそれるが、古屋安雄によれば、ニーバーのラウシェンブッシュ批判は、学問的批判というよりは、むしろ個人的偏見とも言えるものであった。すなわち、古屋は、論文「R. ニーバーとW. ラウシェンブッシュ」において、ニーバーが徹底的にラウシェンブッシュを「無視」し、また1958年に書いた「歴史的見地からみたウォルター・ラウシェンブッシュ」でも、ラウシェンブッシュの名著とも言える『キリスト教と社会的危機』(1907)をもはや時代遅れであると批判したこと言及して(加えて、ニーバーが、ラウシェンブッシュの主要概念である「神の国」についても、パネンベルクとの対談の中で、それは「不可避免的にユートピア主義に帰着する」と言って批判したことにも言及している)、ニーバーのラウシェンブッシュに対する異常とも思える態度を明らかにしている。そして古屋は、その理由の一つを、両者がドイツ系移民の二世であることに見ている。すなわち、古屋によれば、ラウシェンブッシュはドイツ系の移民の子であるが、ドイツに留学している。それは父のオーガストがドイツの教育制度の方が当時のアメリカより優れていると考えたからである。そのため、そうした環境の中で、ラウシェンブッシュは終始「親ドイツ的」であった。それに対し、ニーバーにはそのようなドイツとの接点はなく、むしろ「親イギリス的」であった。それは「イギリス人を妻としたのみならず、そのナチス嫌いは彼の個人的な『イギリス好み』からきたものだと言われる」ほどである。そのため、ニーバーはドイツ系でありながら、「好みや考え方はむしろアングロ・アメリカ的」なのである。古屋は、こうした両者の背景と傾向の違いを明らかにし、「その国[祖国]にたいしてある二世は好感を示すが、ある二世は嫌悪感を示す。それがたまたまラウシェンブッシュとニーバーに表われたのであろう」(古屋安雄他編『歴史と神学』上、2005年、15頁)と指摘している。そして、そうした相違がニーバーのラウシェンブッシュに対する関心のなさ、あるいは無視につながっているのではないかと推論している。
- しかし、問題は、両者はニーバーが言うほど思想的に異なっているのかという点である。これに対して古屋は、ニーバーのラウシェンブッシュ批判を概観した結果、「主観的にニーバーがラウシェンブッシュから影響を受けているとは言えない

であろう」としながらも、「しかし、客観的にそう言えるであろうか」との疑問を提示している。そして、リチャード・ディキンスの論文「ラウシェンブッシュとニーバー——心の中では兄弟？」を取り上げ、神の国についても終末論についても、＜両者は本質的には同じことを異なった視点から言っている＞（同、24頁）とのディキンスの結論に賛同している。より具体的には、「前者〔ラウシェンブッシュ〕が罪を自己本位と見るのに対して、後者が罪を誇りに見ていることは事実である。しかし、罪の力の社会的次元を前者が紹介し、それを後者が受け継いでいることは否定できない」（同上）。また「前者は同時代の黙示主義と他界主義を攻撃して、神が歴史に関心をもっていることを主張した。それが後者に引き継がれていることは言うまでもない」（同、25頁）したがって古屋は、「ラインホルド・ニーバーこそウォルター・ラウシェンブッシュの『正当な後継者』ではなかったか、と言うのは過言であろうか」（同上）との結論に達している。

以上の古屋の見解に対し、ニーバー研究者の高橋義文は、その著『ニーバーとリベラリズムーラインホルド・ニーバーの神学的視点の探求』（聖学院大学出版会、2014年）の第一章「ニーバーと社会福音運動」において、古屋の主張と結論に真っ向から反論している。まず高橋は、一方では、「デトロイトにおけるニーバーの社会的活動が全体として社会福音運動の枠内にあったことは、——事実である」（同、59頁）としながらも、ニーバーは「ラウシェンブッシュの次の世代、あるいはその次の世代すなわち第三世代に属するとさえ言ってよい社会活動家」（同、63頁）であって、ラウシェンブッシュから直接的な影響はほとんど受けていないと見ている。また、古屋が指摘するニーバーとラウシェンブッシュとの距離も、歴史的な外的要因や心理的要因によるものではなく、あくまでも思想的な要因によるものであるとし、ニーバーの唯一のまとまったラウシェンブッシュ論「歴史的視点から見たウォルター・ラウシェンブッシュ」（1958）を取り上げ、そこに見られる相違点をおおよそ7事項に渡って概観したあと、両者の決定的相違点を以下の3点に認めている。すなわち、「ラウシェンブッシュの時代的制約」、「ラウシェンブッシュの楽観主義」、そしてラウシェンブッシュの「贖罪論の不足」である。そして、最終的に、以下のように結論づけている。「要するに、ニーバーは、その実際的な社会活動においては、明白にラウシェンブッシュら社会福音運動の『延長と適用』の中にあった。そこにあるのは＜継続＞である。しかし、同時に、ニーバーはその神学において、ラウシェンブッシュたちの社会福音運動とは質的に相違する道を歩んだ。それは＜断絶＞と見なすべきであろう。そしてその断絶は、その連続よりはるかに強く、また重要であった」（同、75頁）。以上の高橋の議論は、主に心理的推論に立つ古屋の主張に比べ、非常に説得力があると言える。

38) 前掲書『自由への大いなる歩み』119頁。

39) Charles C. Brown, *Niebuhr and His Age, Reinhold Niebuhr's Prophetic Role and Legacy*, 2002. (リチャード・C・ブラウン著、高橋義文訳『ニーバーとその時代ーラインホルド・ニーバーの予言者的役割とその遺産』聖学院大学出版会、2004年)

40) 同、77頁。

41) 同上。

42) 同、349頁。

(きくち・じゅん 聖学院大学政治経済学部政治経済学科教授)